

## De Nietzsche a Heidegger: “voltar a ser novamente diáfanos”\*

José Jara\*\*

**Resumo:** Neste artigo expõem-se elementos da interpretação dada por Heidegger da vontade de poder em Nietzsche e se toma posição crítica frente a ela. Para isto, se analisa a noção de vontade em conexão com o tema do corpo, entendido como o centro de gravidade da pluralidade de forças que configuram historicamente a vida do homem. As conexões temáticas deste centro de gravidade com a história, o nihilismo, o eterno retorno e a interpretação permitiriam situar as insuficiências da proposta heideggeriana.

**Palavras-chave:** vontade de poder – vontade de vontade – corpo – centro de gravidade

|

Em vários de seus escritos sobre Nietzsche, reitera e lhe reconhece Heidegger a condição de ser um dos pensadores decisivos da tradição filosófica ocidental, pois ele entende que através de seu pensar se põe em jogo o presente e o futuro do trabalho da filosofia.

---

\* Conferência proferida, em outra versão, nas Jornadas Nietzsche”, em outubro de 2000 (Buenos Aires). Este trabalho faz parte do projeto de investigação FONDECYT 98, nº 1980450. Tradução de Alberto Marcos Onate.

\*\* Professor da Universidade Metropolitana de Ciências da Educação, de Santiago do Chile.

Assim, na primeira Lição que sustentou Heidegger sobre Nietzsche na Universidade de Freiburg entre 1936-37, sob o título de “A vontade de poder como arte”, incluída em 1961 em seu livro *Nietzsche*, assinala que para aceder à “singularidade” deste pensador é preciso situá-lo e entendê-lo desde dentro “do movimento filosófico fundamental do pensar ocidental”, pois assim ganha seu pensar em “determinação e só assim se converte em fecundo” (Heidegger 1, Vol. I, p. 79). Em outras Lições posteriores dos anos 1940 e 1944-5, assinala Heidegger que para fazer fecunda essa “singularidade” de Nietzsche é preciso entabular um “encontro” com ele que se apoie no “livre de uma decisão” (*idem* 2, p. 98). E apesar de que nesse mesmo texto ele agrega que se trata de um encontro “pensante, não comparativo”, pois “nenhum pensar surge desde outro, senão só desde o que a ele se lhe dá-a-pensar, ainda quando não há pensar sem precedentes”, também indica nesse mesmo contexto que esse encontro é uma *Aus-einander-setzung*, um pôr-separar-um-com-outro, isto é, um enfrentamento onde se enfrentam dois pensamentos: “o pensado por Nietzsche” e o que para ele é “digno de ser pensado” (*idem* 1, Vol. I, p. 84). Deste modo pode concluir Heidegger ali que seu encontro e enfrentamento com Nietzsche é uma “réplica”, *Entgegnung*, na qual “se libera o pensar da região do antagonismo (*Gegnerschaft*) – na pertença ao mesmo” (*id.*, *ibid.*, p. 87).

Deve ficar claro, todavia, que esta liberação do antagonismo se produz a partir do que para Heidegger é “o mesmo”, o “digno de ser pensado”, isto é, desde o essencial assumir aquela pergunta que uma e outra vez ele propõe e reformula de distintas maneiras, desde os começos de sua obra pensante e até o final dela: a pergunta pelo ser. Esta é a pergunta que tem de ser recuperada desde o olvido em que caiu, até que se aceda a aquele caminho que permita sair do extravio e da inautenticidade que se patenteia na “omissão da ausência” do ser, aquela que finalmente se consuma no niilismo, enquanto a partir da “mera e ruidosa afirmação dos entes como

tais não (se) admite nada e tampouco (se) pode admitir o que poderia concernir ao ser mesmo” (Heidegger 1, Vol. II, p. 360-1).

Nesta ocasião nos propomos deter-nos na interpretação oferecida por Heidegger de só um dos conceitos decisivos elaborados por Nietzsche em sua filosofia, o conceito de vontade. A eleição deste tema tem em vista a projeção que ambos lhe concedem, em cada caso de maneira diferente, à noção central que dali deriva: a vontade de poder, com o propósito de esboçar um deslinde mínimo do que esta noção significa para cada um deles. Porém, sobretudo com o propósito de avistar até que ponto a “réplica” de Heidegger a Nietzsche pode ser considerada como um efetivo “encontro”. Pois bem pode suceder, como estimamos, que o que cada um deles têm em vista ao pensar, só pode conduzir, melhor, a um “desencontro” de Heidegger com respeito a Nietzsche. Sem dúvida, esta estimação nossa requer pelo menos um mínimo esboço de seus respectivos delineamentos. Ainda quando ao fazer isto, não pretendamos entrar na discussão das condições teóricas ou interpretativas que façam possível ou fecundo um diálogo pensante entre dois filósofos como estes.

Na relação que Heidegger estabelece com a obra e o pensar de Nietzsche, sem dúvida, é conseqüente com sua própria decisão de situar a “singularidade” deste dentro “do movimento filosófico fundamental do pensar ocidental”. Pois em múltiplas ocasiões nas quais se encontra com palavras centrais para Nietzsche e na hora de intentar apreender seu sentido, interpretá-las, reiteradamente retrocede até o dito acerca delas por outros ilustres filósofos. Assim, por exemplo, para dar conta do significado da vontade em Nietzsche recorre desde Aristóteles, passando por Santo Tomás, até chegar a Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer; e quando se trata de delimitar os termos poder, vida, recorre novamente a Aristóteles. É este um procedimento que ainda quando possa ter a legítima aparência acadêmica de uma determinação preliminar do dito por Nietzsche, em definitivo, se converte em

determinante, pois de imediato tira Heidegger desde aí conseqüências sobre o sentido do dito por Nietzsche, que lhe permitem reforçar sua estratégia argumentativa para mostrar que quando Nietzsche pensa o que sejam a vontade e o poder, portanto, a vontade de poder, o faz sempre sobre o transfundo do que, através desses conceitos e na tradição, se pensou sobre o ser e os entes. Deste modo, Heidegger pode logo afirmar algo de especial relevância para ele, isto é: quando pensa a vontade de poder, “certamente entra Nietzsche com esta interpretação do ser dos entes no mais interno e mais amplo do círculo do pensar ocidental” (Heidegger 1, Vol. I, p. 76).

Apesar da relevância dos nomes de filósofos a que recorre Heidegger quando quer situar historicamente o significado da noção de vontade em Nietzsche, não nos referimos ali ao pensador que a este respeito é para Heidegger o mais decisivo. No seguinte texto aparece seu nome, junto a uma sumária caracterização do pensar de Nietzsche e ao enunciado do traço essencial que uniria a ambos num mesmo delineamento. Diz: “A doutrina de Nietzsche que converte a tudo o que é e como é em “propriedade e produto do homem”, só consoma o mais extremo desenvolvimento daquela doutrina de Descartes, segundo a qual toda verdade permanece fundada retroativamente na autocerteza do sujeito humano” (*id., ibid.*, Vol. II, p. 129). Na interpretação de Heidegger isto significa que a autocerteza do eu se funda e se desenvolve no âmbito da representação, na qual ao iniciar-se metodicamente todo *cogitare* mediante o *dubitare* de um eu, nesta dúvida fica incluído como referência iniludível todo o outro que o eu. Deste modo, ao re-presentar-se o outro que está ante ele, por sua vez, entretanto, o eu se põe a si mesmo nesse re-presentar, de maneira que “enquanto (o eu é) um representante, em cada caso “põe” ao re-presentado, lhe exige dar contas, quer dizer, o retém e o afiança para si, o traz à possessão, o assegura. Para quê? Para o ulterior re-presentar, que em todas as partes é querido como um pôr-sobre-seguro e que

se dirige a determinar o ente como o assegurado” (Heidegger 1, Vol. II, p. 152-3).

Deste modo, em Descartes se expressa o começo decisivo da metafísica moderna, cuja tarefa não teria sido senão a de “liberar o homem à nova liberdade como a que funda o fundamento metafísico de dar-se a si mesma sua segura lei” (Heidegger 1, Vol. II, p. 147). E se Descartes é o início dessa metafísica moderna, para Heidegger será Nietzsche quem a leve à sua consumação. Assim, afirma, “a vontade de poder é em verdade a vontade de vontade, em cuja determinação a metafísica da subjetividade (*Subjectität*) alcança o cimo de seu desenvolvimento, isto é, a consumação” (*id., ibid.*, p. 382). O ponto de partida do caminho até esse cimo, o encontra Heidegger enquanto reduz sumariamente o que em Nietzsche seja a vontade à vontade de poder. Porém, Heidegger faz ainda algo mais, algo do que com um certo tom de ironia poderia dizer-se que expressa nele um traço de auto-afirmação “moderna”, posto que ao reduzir o poder a não ser mais que a essência da vontade, acaba rapidamente concluindo algo que lhe parece que basta para estabelecer a essencial conexão metafísica de Nietzsche com Descartes: “A vontade de poder é, assim, vontade de vontade, isto é, querer é: querer-se a si mesma” (*id., ibid.*, Vol. I, p. 46).

Porém agreguemos ainda algo mais a esta réplica de Heidegger a Nietzsche. Posto que para aquele, mediante a vontade de poder Nietzsche nomeia “ao ser dos entes enquanto tais, a *essentia* dos entes” (*id., ibid.*, Vol. II, p. 260), com ela e uma vez alcançado esse cimo da subjetividade também por parte da filosofia de Nietzsche, o que nesta se haveria logrado é que “o homem se assegura como o ente que é acorde ao ente enquanto tal, enquanto que ele se quer a si mesmo como o sujeito que é eu e nós, se representa a si mesmo e assim se coloca a si mesmo ante-sí” (*id., ibid.*, p. 382). Deste modo, junto com consumir Nietzsche a metafísica moderna e precisamente enquanto o faz de acordo a esta leitura de Heidegger, se perdeu, se olvidou uma vez mais o que para este é o

digno de ser perguntado, o ser. E, portanto, se deveria aceitar que a conseqüência do niilismo não é só aquilo que Nietzsche entende por tal, senão melhor, segundo Heidegger, “o essencial do niilismo é o ausentar-se do ser como tal” (Heidegger 1, Vol. II, p. 383). Um ausentar-se que não deriva só desta massiva intervenção da vontade de poder, senão que também de sua indissolúvel conexão com esse outro tema central do pensamento de Nietzsche que é o eterno retorno, ao qual Heidegger interpreta como o nome com que Nietzsche nomeia ao ente em totalidade, a *existentia* dos entes. Pois ao pensar conjuntamente Heidegger ambas as palavras de Nietzsche, afirma: “O ente que *enquanto tal* tem o caráter fundamental da vontade de poder, só pode ser *em totalidade* eterno retorno do mesmo. E inversamente: o ente que *em totalidade* é eterno retorno do mesmo, tem que ter, *como ente*, o caráter fundamental da vontade de poder” (*id., ibid.*, p. 284). É no meio do jogo de relações que se produz entre esses dois grandes temas nietzschianos, onde para Heidegger se perfila a verdadeira trama e conseqüências do niilismo que poria de manifesto, precisamente, seu essencial olvido do digno de ser pensado, metafisicamente desestabilizador do pensar, ao qual deixa na precária condição de ter que realizar sua tarefa mais própria só sobre o transfundo daquele “ausentar-se do ser como tal”.

Efetivamente o encontro que Heidegger procura estabelecer com Nietzsche é tal que ele, desde o começo de seu próprio pensar e até o final, pelo menos, de sua réplica a este, se produz em todo momento só a partir desse querer seu que é uma decisão de aceder a esse essencial do ser, como única instância que “libera a todo ente até si mesmo e ao pensar até o que permanece por pensar”. Entretanto, e antes de esboçar brevemente algumas das questões que nos parecem centrais para realmente aceder ao sentido do que Nietzsche entende sob a palavra vontade, e a compreensão do homem e da história que se expressa na vontade de poder, fora dos pressupostos empregados por Heidegger para isso, façamos ainda

uma referência mais à relação que Heidegger vê e estabelece entre Descartes e Nietzsche. Especialmente porque ali toca Heidegger um tema importante para essa compreensão da vontade e que tem relação com o tema do corpo, a que logo nos referiremos.

Na dependência metafísica que Heidegger estabelece de Nietzsche com respeito a Descartes, não pode deixar de reconhecer que o que está já na base do pensamento de Nietzsche não é o “eu” senão o “corpo”. E em conseqüência cita textos de Nietzsche que assim o corroboram, nos quais aparece como sendo mais fundamental que a noção de alma, e que por ser o fenômeno mais rico, mais patente, mais apreensível, metodicamente se deve antepor o estudo dele, antes que o que se faça sobre outros fenômenos (cf. Heidegger 1, Vol. II, p. 186). Surpreende, entretanto, que Heidegger agregue que esta é também a posição fundamental de Descartes, claro está, pondo-se a bom resguardo ao acrescentar que isto será assim sempre que se aceite “que ainda temos olhos para ver, isto é, para pensar metafisicamente” (*id., ibidem*). E esse resguardo metafísico o obtém enquanto conecta a referência feita por Nietzsche à necessidade de antepor metodicamente o estudo do corpo a outros fenômenos, com o sentido e o alcance que para Descartes tem o conceito de método, o qual, afirma Heidegger, “é agora o nome para o proceder assegurente, conquistador frente aos entes, para assegurá-los enquanto objetos para o sujeito” (*id., ibid.*, p. 170). Porém, está claro, Heidegger não oferece argumentos nem textos que permitam ao menos sugerir que Descartes e Nietzsche tenham uma compreensão sequer semelhante da noção de método. Lhe basta haver identificado ao proceder da vontade em Nietzsche, com a certeza que lhe outorga ao pensar do sujeito a representação assegurente para ele do outro que ele.

Está claro para Heidegger, entretanto, que os múltiplos e variados desenvolvimentos feitos por Nietzsche em torno ao tema do corpo, só podem pôr de manifesto quão longe se encontrava Nietzsche, em ocasiões, de chegar a pensar realmente seus mais

próprios pensamentos. Assim é como quando ele se encontra com distintas referências de Nietzsche ao corpo, as resolve prontamente enquanto as situa como uma das alternativas metafísicas segundo as quais tradicionalmente se interpretou a essência do homem: como *animal rationale* ou como *animalitas*, na qual se inclui a uma vez a animalidade e a corporalidade, ou bem como um equilíbrio suportável entre ambas (cf. Heidegger 1, Vol. II, p. 193-4). Pareceria que quando esta alternativa de interpretação ainda lhe parece a ele mesmo como um tanto débil frente ao peso dos correspondentes desenvolvimentos de Nietzsche sobre o corpo, mostra sua disposição em situar ao corpo inclusive numa posição que o faça, ainda que seja paradoxalmente, de algum modo associável ou identificável com a subjetividade moderna. Assim é como assinala que, se se considera o fato de que “o sucesso desta história (da metafísica) foi, em última instância, a transformação do entitativo na subjetividade”, alguém, isto é, ele, poderia sentir-se inclinado a chegar a perguntar se uma das alternativas para dar conta dessa transformação acaso não residiria em que “o esboço do entitativo como vontade de poder é o fundamento da possibilidade para o domínio da incondicionada *subjetividade do “corpo”*, só mediante a qual se chegará a pôr no livre a peculiar efetividade da realidade” (*id., ibid.*, p. 239 [as cursivas são nossas]). Sem dúvida que esta possibilidade será rechaçada por ele, pois ele poderá assinar à vontade de poder a condição de ser em Nietzsche a palavra com que se nomeia o ser dos entes enquanto tais, porém a vontade de poder não poderá arrogar-se jamais o lugar do ser, posto que, ao contrário, é “o ser (o que) essência através de si mesmo como vontade de poder”. Em qualquer caso, este haver chegado a associar Heidegger o corpo com a subjetividade parece ser a posição extrema que está disposto a conceder-lhe a Nietzsche a propósito deste tema, apesar de que isto não seja obstáculo para que, já em páginas anteriores, haja dito o que realmente pensa a este respeito sobre Nietzsche e sobre o que ele con-



sidera como sua inquebrantável relação com Descartes: “Que Nietzsche ponha o corpo no lugar da alma e da consciência, não muda nada na posição metafísica fundamental estabelecida por Descartes. Mediante Nietzsche, ela só se tornará mais grosseira e levada ao limite ou inclusive posta no recinto da incondicionada falta de sentido” (Heidegger 1, Vol. II, p. 187).

## II

O eco das palavras desta última citação pode levar-nos a pensar que a réplica de Heidegger a Nietzsche parece haver-se convertido em algo mais que isso, melhor num desaforo de seu pensar. Pelo menos num desaforo do tema central mediante o qual este pensa a vontade, o corpo, com o qual ficam tirados também fora de seu centro articulador aquelas outras duas noções fundamentais da vontade de poder e do eterno retorno, com as quais Nietzsche procura pensar, mais além da tradição e por fora dela, o fenômeno da vida com que ele associa a ambas, para assim pensar também, por essa via, ao homem. Entretanto, que para repensar a noção de vontade Nietzsche tenha que recorrer ao tema do corpo, situando a uma e a outro dentro da dimensão terrenal da história, é algo que para Heidegger só pode pôr de manifesto o extravio de Nietzsche com respeito ao essencial da pergunta fundamental pelo ser. Porém, neste momento, cabe dizer que este seria um extravio somente se a única via para o encontro pensante de dois filósofos ficasse determinado pelo caminho eleito por um deles, neste caso, pela pergunta fundamental de Heidegger.

Apesar do juízo expresso por Heidegger sobre Nietzsche, no que segue quiséramos adentrar-nos minimamente num caminho seguramente aberrante para esse juízo, posto que intentar esboçar o contexto no qual o corpo adquire uma posição central para o

pensar de Nietzsche, supõe arriscar-se a andar errante e extraviar-se na “incondicionada falta de sentido”. Porém, sem dúvida coincidem ambos os pensadores no risco que significa pensar, ainda que cada um lhe outorgue a esse risco um sentido distinto.

Que Nietzsche não titubeia em assumir tal risco, fica clara e taxativamente expresso no seguinte texto de seu *Assim falou Zaratustra*:

“O corpo é uma grande razão, uma pluralidade dotada de um *único sentido*, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, a que chamas “espírito”, um pequeno instrumento e um pequeno joguete de tua grande razão.

Dizes “eu” e estás orgulhoso dessa palavra. Porém essa coisa mais grande ainda, na qual tu não queres crer, – teu corpo e sua grande razão: essa não diz eu, porém faz eu” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo)<sup>(1)</sup>.

Destaquemos dentre estas palavras só aquelas que para a ocasião nos parecem mais relevantes. E isso deveremos fazê-lo com a devida concisão, a que esta oportunidade também obriga. Sua afirmação de que o corpo é uma grande razão, não elimina, ainda que sim subordina a ele, o que em toda a história da filosofia ostentou sempre o lugar de privilégio para o pensar, enquanto que desde ele é donde se podia dar conta de tudo quanto é enquanto que *é* e, por isso, aceder à *verdade* disso que *é* e assim atuar como se *deve*. O espírito, a razão, o *logos*, é o que ali fica subordinado ao corpo. É uma peculiar subordinação, entretanto, posto que à diferença de como foi entendido na tradição esse espírito ou razão, como uno e absoluto, enquanto com ele ou ela se pode dar fundamento a tudo quanto é, esta grande razão que é o corpo não possui nem ascende, mediante esse qualificativo de “grande”, a uma dimensão ainda superior àquela unidade e universalidade desde e na qual o espírito se desenvolve. Melhor, esse corpo que é

uma grande razão, fica rebaixado a ser uma “pluralidade”, aquela que, prontamente, se manifestaria através dos múltiplos elementos, situações, condições e decisões que configuram os fenômenos muito mundanos e históricos da guerra e da paz, do que sucede em e entre um rebanho e um pastor. De maneira que só através do desenlace e economia doméstica do que se vive nesses dois pares de situações, essa pluralidade do corpo poderia chegar a desfrutar desse “*único* sentido” de que está dotada.

Ademais, essa subordinação do espírito ao corpo resulta ser ainda mais peculiar, enquanto que para poder havê-las o corpo com sua pluralidade requer dispor desse espírito como um “instrumento” para modelar e trabalhar essa pluralidade, porém também como um “joguete” para recrear-se e jogar nela e com ela, assinando-lhes a ambos a mesma condição de serem “pequenos”, assim como pequena é a razão em que o espírito fica convertido dentro da economia de mais ampla pluralidade que é essa grande razão. Porém não só o espírito, em seu sentido tradicional mais amplo, e toda a tradição filosófica que se reconhece nele, devem sentir-se incômodos nesta situação que Nietzsche lhes assinala. Também deve está-lo esse moderno executor dos pensamentos do espírito, o “eu”, que inclusive quer crer nessa grande razão, especialmente talvez porque ela parece despojá-lo dessa possessão que a ele firmou-se atribuir-se-lhe como condição exclusiva e identificatória, e onde parecia radicar seu orgulho: a palavra, a fala, a linguagem mesmo com o que *diz* “eu”, para ficar exposto ao que essa pluralidade do corpo *faça* com ele. E pareceria que Nietzsche não satisfeito ainda com este já imenso processo de expropriação das tradicionais propriedades do espírito e do eu e, portanto, do já consolidado numa tradição de muitos séculos, agrega outra mais, na qual poderia mostrar-se outro signo de sua irracionalidade, como característica derogatória com que se firmou qualificar seu proceder e pensar. Em duas linhas imediatamente anteriores à citação declarada, estende ainda mais o âmbito do que se denominou a

radicalidade de sua crítica ao pensar e à cultura do ocidente: “Porém o desperto, o sábio, diz: corpo sou eu integralmente, e nenhuma outra coisa: e alma é só uma palavra para designar algo no corpo”.

Chegados a este ponto, talvez seja preciso pôr limites em nossa exposição a este amplo traçado de expropriações executadas por Nietzsche em nome da grande razão do corpo, e fazê-lo enquanto perguntemos por aquele primeiro com que ele positivamente a circunscreve: “uma pluralidade”. E caberia deixar pelo menos para outra ocasião o intento de delimitar quem é aquele “desperto e sábio” que diz, enuncia essas propriedades do corpo. De que está composta essa pluralidade? Como se manifesta, como atua para dispor desse único sentido de que, entretanto, ela está dotada? Onde sucede essa manifestação e ação, que a dirige ou orienta, para ir até onde, com que propósito? Sabemos, ao menos até agora, que o espírito é um instrumento com que o corpo maneja essa pluralidade, para prontamente fazer algo supostamente inocente com ela: jogar. Porém, com que regras se joga ali e com quais se manipula esse instrumento? Onde tira Nietzsche os elementos e as referências que permitam orientar-se nessa pluralidade do corpo?

E é importante deixar esboçado ao menos um início de resposta a estas perguntas, pois, ao fazê-lo, se poderia mostrar que a “singularidade” do pensar de Nietzsche se situa num tipo de relação distinta com a tradição filosófica ocidental que a que Heidegger lhe assinala. Pois para este, são duas perguntas, a pergunta condutora: que é o ente? e a pergunta fundamental: que é o ser?, as únicas que, ainda quando “perguntam por cima e mais além de Nietzsche”, entretanto, nos diz, “garantem que tragamos seu pensamento até o livre e o façamos fecundo” (Heidegger 1, Vol. I, p. 81). Se pode prever já donde obtém Heidegger o apoio para essa prova de força interpretativa sua que procura fazer fecundo o pensar de Nietzsche levando-o, segundo ele, até o impensado por este e que, entretanto,

seria o “digno de ser pensado” (Heidegger 1, Vol. I, p. 84). Esse “livre” até o qual Heidegger quer levar o pensamento de Nietzsche se encontra no âmbito do ser, pois “o ser essência enquanto que ele – a liberdade do livre – libera a todo ente até si mesmo e ao pensar até o que fica por pensar” (*id.*, *ibid.*, Vol. II, p. 398).

Como parece que não pode menos que suceder a propósito do pensar de Nietzsche, o ponto de partida para procurar delimitar e responder às perguntas formuladas mais acima, e de acordo a algo do já dito por ele no texto citado anteriormente, só poderá encontrar-se inicialmente em nada mais que noutra palavra: a vontade. Porém é preciso ter claro que não se trata ainda aqui da vontade de poder, –que tem sido tão traída e levada por tantas interpretações sobre Nietzsche, e não exclusivamente pela de Heidegger–, senão só da simples palavra vontade. Se trata de um texto de *Para além de bem e mal*, § 19, usado também por Heidegger, e que transcrevemos abreviadamente:

“A mim a volição me parece antes de tudo algo *complicado*, algo que só como palavra forma uma unidade, –e justo na *unidade* verbal se esconde o preconceito popular que se adonou da sempre exígua cautela dos filósofos (...): em toda volição há, em primeiro termo, uma pluralidade de sentimentos, a saber, o sentimento do estado de que nos *afastamos*, o sentimento do estado a que *tendemos*, o sentimento desses mesmos “afastar-se” e “tender”, e, ademais, um sentimento muscular concomitante que, por uma espécie de hábito, entra em jogo tão pronto como “realizamos uma volição”, ainda que não ponhamos em movimento “braços e pernas”. E assim como temos de admitir que o sentir, e desde logo um sentir múltiplo, é um ingrediente da vontade, assim devemos admitir também, em segundo termo, o pensar: em todo ato de vontade há um pensamento que manda; (...) Em terceiro termo, a vontade não é só um complexo de sentir e pensar, senão sobretudo, ademais, um *afeto*: e, desde logo, o mencionado afeto do mando.”

Só como palavra logra reunir a vontade essa complexa pluralidade de pensamentos, de sentir, de pensar e de afetos, como o do mando, que pode chegar a dar unidade efetiva a essa pluralidade. E que quando o faz, o realiza sobre a base dessa rotina gramatical que emprega “ao conceito sintético ‘eu’” como se fosse ele quem efetivamente logra a unidade dessa ação volitiva, alcançando assim uma suposta “liberdade da vontade”, na qual se omitiu e se desconhece, entretanto, toda essa complexa pluralidade de elementos que a configuram. A partir do texto citado, se pode entrever que essa pluralidade tem ao corpo como cenário imediato de aparição, ainda que o ali apontado requeira, sem dúvida, uma maior ampliação. Porém, se como já o havia assinalado Nietzsche e o reitera aqui, não se pode esperar que seja o “eu” quem realiza essa unidade, quem a logra e como o faz?

Ao final desse mesmo parágrafo se encontra uma frase que pode permitir-nos avançar na direção buscada, que Heidegger deixa fora de toda consideração em sua leitura, e que ademais pode ser conectada com outra do mesmo livro, em seu § 12, que explicita imediatamente um de seus termos, e mediante o mesmo recurso que aponta ao como se logra essa unidade. Ali diz: “nosso corpo, em efeito, não é mais que uma estrutura social de muitas almas”, e logo: “Porém está aberto o caminho que leva a novas formulações e refinamentos da hipótese alma: e conceitos tais como “alma mortal” e “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos instintos e afetos” desejam ter, de agora em diante, direito de cidadania na ciência”. De maneira que, ao começar pelo dito na última citação dada, se a alma é uma pluralidade de instintos e afetos, que configuram também ao sujeito como pluralidade, enquanto este seja entendido como algo mortal e, por isso, situado na ampla e diversificada finitude da existência humana, são também essa pluralidade de instintos e afetos os que conformam ao corpo e, portanto, à vontade, enquanto esta atua sobre a base de muitas almas. Todas as quais, com seus instintos e afetos inclui-

dos, operam e podem adquirir uma unidade eventual de acordo ao modelo de uma “estrutura social”. Por si foram poucas as expropriações feitas por Nietzsche, antes aludidas, agora, o pensar, o eu, a alma e a vontade ficam arrojadas fora desse reduto íntimo, imanente ou transcendental em que costumavam habitar – no recinto da reflexão metafísica, para desde ali reger e regular o que acontecia lá fora no mundo –, e não poder assim agora mais que cumprir, na sociedade e de acordo à estrutura de relações imperante nela, as funções que costumavam ser da competência desse eu e que, deste modo, ficam subordinadas à grande razão do corpo. Mas esta não parece se atemorizar de viver nessa intempérie do social.

Deter-se analítica e interpretativamente nesta outra via aberta por Nietzsche para aceder à grande razão do corpo, significa afastar-se tanto do âmbito teórico como prático em que se desenvolve a reflexão metafísica moderna sobre o eu, o sujeito e sobre as coordenadas do tipo de racionalidade ali imperantes. Ou seja, significa também transladar-se a outro âmbito de reflexão que o privilegiado por Heidegger em sua leitura e interpretação de Nietzsche.

Como preâmbulo a um excuro que haveremos de realizar a fim de intentar delimitar uma das vias centrais mediante a qual possamos conectar e, por sua vez, explicitar a maneira em que Nietzsche procura entender como se articulam essa pluralidade de instintos e afetos, de almas no corpo através de uma estrutura social, recorramos a outro texto no qual ele nomeia ainda com outra palavra aos instintos e à vontade. “Um *quantum* de força é justo um tal *quantum* de instinto, de vontade, de atividade – mais ainda, não é nada mais que essa mesma vivacidade, esse mesmo querer, esse mesmo atuar” (GM/GM I § 33). E para sermos breves, digamos simplesmente que a vontade é uma pluralidade de forças que configuram o corpo, entendido como uma grande razão, a qual para ser tal haverá de estar em condições de articulá-las, pronta-

mente, segundo o critério e o modelo da estrutura social que num momento histórico dado impere numa sociedade, onde todo o conteúdo prático e teórico presente nas figuras do mando e da obediência jogarão o papel de um operador de seleção, distribuição e perfilamento dessas forças<sup>(2)</sup>. Entretanto, cabe acrescentar, de imediato, que não é este o único critério nem modelo empregado por Nietzsche para pensar a vontade e o corpo. Porém para chegar a este outro modelo ainda não nomeado, é preciso que demos um rodeio ou façamos um excursão expositivo preparatório, já anunciado linhas mais acima.

Uma frase que se encontra num fragmento póstumo escrito no outono de 1886 nos permite elaborar um comentário a ela, para chegar aonde nos interessa e ampliar assim as referências a que lança mão Nietzsche para pensar os temas capitais de sua filosofia, as quais, por certo, como já se terá visto e se verá, são distintas às que recorre Heidegger. No contexto de assinalar algumas das conseqüências que traz consigo a chegada à cultura ocidental desse hóspede, o mais inospitaleiro e terrível de todos, o niilismo, diz Nietzsche: “Desde Copérnico roda o homem até fora do centro, até um X” (KSA 12, 2 [127]). Ao perder a terra e junto com ela o homem sua antiga condição de ser o centro do universo, ela e o homem que ali habita perderam sua orientação, ficaram expostos a viver na encruzilhada, na cruz de caminhos de um X, que os deixou próximos a ter que enfrentar, sob o signo de uma nova incerteza, tudo quanto pudesse provir desde as ignoradas regiões do outro que se dirigisse ou chegasse ou atuasse sobre essa cruz de caminhos em que, de pronto, ficaram situados o homem e a terra.

Ante essa desorientação e enigma de tal X, por uma parte, se reforçou na vida cotidiana e institucional dos homens a velha crença na existência de um centro ordenador e criador da terra, do universo e do homem: o Deus do cristianismo, incluídos os cismas, Reformas e Contra-reformas da instituição eclesiástica que sobre esse credo se fundou. Porém, por outra parte, o impulso secularizador



que transpassava essa reflexão do pensar renascentista que se acentuou a partir dos inícios da modernidade, deu também lugar a uma proposta estabilizadora, tranqüilizante para o saber da ciência que se desenvolvia a grandes passos, quando com Newton se adquiriu a certeza de que o universo sim possui uma ordem mediante a qual se regula a posição e a relação dos corpos no espaço: a lei da gravitação universal entregou um novo centro aos homens. Porém este centro secularizado já não tinha a solidez monolítica do antigo centro mítico-religioso. Quando a gravitação universal permite pensar e falar de um centro de gravidade, se trata agora de um centro que se pode determinar, em cada caso, a partir da condição específica e da posição dos corpos que entram em relação uns com outros: são a massa e a relação inversa do quadrado da distância que media entre esses corpos o que determina a posição, a atração e o efeito que entre eles se produz. De maneira que por obra dessa gravitação universal se chega a saber que, quando se busca estabelecer a regularidade de seus comportamentos naturais no espaço, todos esses corpos são interdependentes, se condicionam mutuamente uns aos outros. Que, por conseguinte, se torna cada vez mais insustentável ou impossível afirmar que esses corpos possuem uma natureza, substância ou essência que em si mesma, desde si e por si mesma, nos diga ou seja dita pelo intelecto que os pensa, o que eles plenamente são.

Nietzsche toma pé neste novo saber secularizado da ciência para recolher dali uma palavra: *Schwergewicht*, centro de gravidade. Com ela procura seguir pensando a condição do homem, abrindo-se aos achados e à lógica ou inércia própria do saber dessa ciência físico-matemática, –porém não só dela, como poderá apreciar-se pelo uso que ele faz do produzido em outras ciências, nas quais não é o caso de agora deter-se –, e com a qual é possível seguir avançando na direção das aspas desse X, a que arrojara Copérnico ao homem desde seu velho e perdido centro. Nietzsche é seletivo quando emprega em sua obra esta nova expressão que re-

corda à ciência de Newton, centro de gravidade, e a usa só em relação a uns poucos temas centrais de sua proposta filosófica: para qualificar o efeito produzido pelo cristianismo sobre a cultura ocidental, para denominar ao corpo, para qualificar a condição em que cai a vida quando se a contrapõe ao *nada*, para designar o pensamento do eterno retorno. Assim é como quando ele reflete sobre as formas que adota e os efeitos produzidos pela contracorrente a esse pensamento secularizado, porém que é por sua vez um pensamento e uma doutrina que corre paralelamente a este e envolveu a essa vida dos homens desde antigamente, desde aquele começo dos séculos que através da figura de Deus e Cristo lhes garantia a existência de um centro, que era, por sua vez, uno, eterno e a verdade, recorre Nietzsche a esta expressão para calibrar o efeito produzido pelo cristianismo sobre a valoração do homem e da terra em que habita:

“Chega o tempo em que teremos que *pagar* por haver sido *cristãos* – durante dois milênios: perdemos o *centro de gravidade* que nos permite viver –, durante um largo tempo não sabemos desde onde, até aonde. Nos arrojamos precipitadamente até valorações *contrapostas* com a mesma massa de energia com a qual temos sido cristãos, com a qual nós, a insensata exageração do cristão...

c) Se intenta inclusive reter o “mais além”, ainda que não seja mais que mediante um antilógico X: porém de imediato se a veste de tal modo que se possa deducir desde ali uma espécie de consolo metafísico de velho estilo” (KSA 13, 11 [148])<sup>(3)</sup>.

Aqui nos encontramos com uma caracterização geral do cristianismo, como sendo o que lhe fez perder ao homem seu centro de gravidade, de maneira que com ele perdeu também toda orientação humana possível no mundo. Todavia, essa desorientação não haveria logrado despojá-lo do mais próprio de sua condição humana, da energia, das forças com as quais poder fazer uma vez

mais o intento de aceder a si mesmo, porém de maneira que não tenha só que vestir-se novamente com uma roupagem metafísica, como já o fez, que encubra o hábito religioso de que procedem essas outras roupagens teóricas. Num texto de *Ecce homo* especificará de modo maior o lugar em que se assenta no homem a perda desse centro de gravidade. Ali assinala Nietzsche que é o que situa seu pensamento à maior distância possível do cristianismo, enquanto descobriu a condição corruptora da moral cristã, posto que nela se expressa “a forma mais maligna da vontade de mentira” na medida em que o *antinatural* recebe ali as máximas honras da moral:

“Que se aprendesse a depreciar os instintos primeiríssimos da vida; que se  *fingisse mentirosamente* uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se aprendesse a ver uma coisa impura no pressuposto da vida, na sexualidade; ... que, pelo contrário, se visse o valor  *superior*, que digo! o  *valor em si*, nos signos típicos da decadência e da contradição aos instintos, no “desinteressado”, na perda do centro de gravidade” (EH/EH, Por que sou um destino, § 7).

Ao cair arruinado o corpo por essa moral, que assim lhe ensina a perder seu centro de gravidade mais próprio, o homem fica desprovido da possibilidade de situar-se nessa cruz de caminhos, na encruzilhada desse X, desse enigmático cenário que é seu corpo em que convergem e de que irradiam as forças, os sentimentos, afetos, instintos, conceitos e idéias que o cruzam. Todos eles provêm desde o mais profundo e diverso dos elementos, fatos e situações de sua história pessoal, porém também desde tudo o que nessas mesmas forças ficou aderido – mediante um complexo processo aleatório de comunicações e transformações–, do que os outros homens que também chegam até essa encruzilhada que ele é, adquiriram igualmente no curso de suas histórias pessoais e sociais, que contribuem a modelá-los a todos eles. É entremeado

desse conjunto plural de forças que o corpo do homem é visto como uma grande razão, como esse centro de gravidade não substancial, nem essencial, nem metafísico, senão melhor *relacional e histórico*, que não está constituído senão por essa mesma pluralidade de forças que mantêm seus equilíbrios ou desequilíbrios humanos e sociais, a partir do que os homens possam haver querido e queiram fazer com elas, ao fio de e entreveradas com os acontecimentos da história e dos processos de configuração de sociedades. Ao fazer uso Nietzsche da gravitação newtoniana, não lança mão mais que a um modelo teórico que efetivamente existiu, pensado e enunciado nesse mesmo período de uma modernidade que intentou dar conta secularizadamente do homem e da natureza. Só que agora Nietzsche desloca a esse modelo de seu inicial âmbito físico-natural até um humano e histórico, para assim repensar ao homem desde a grande razão do corpo. E é aqui onde a vontade joga em Nietzsche seu papel articulador e criador de realidades humanas, tendo claro, contudo, a condição histórica que transpassa a todas essas forças, por ser precisamente humanas. Aqui é onde também essa grande razão pode pretender *fazer* um eu, e não só dizê-lo desde essa posição da rotina gramatical que molda a pequena razão do discurso metafísico do eu.

Deste modo, o homem, situado no centro de gravidade de seu corpo, de nenhuma maneira pode ser entendido já, por Nietzsche, desde essa dimensão da subjetividade cartesiana a que Heidegger pretende reduzi-lo, nem tampouco interpretar-se a vontade como uma vontade de vontade, onde o querer não é mais que um querer-se a si mesma a vontade, a partir de um eu que, só enquanto pensa e assim se representa ao outro que ele, se põe a si mesmo, ao mesmo tempo que pretende pôr em segurança a esse outro ente que tem ante si. A encruzilhada que é o corpo, como um centro de gravidade, onde todas as forças que aparecem nesse cenário não só se determinam mutuamente, senão que por sua vez se transformam e recriam desde o transfundo de história em que

emergem e se perfilam, sem poder contar já com um fundamento e um critério de verdade universal, fazem insustentável, nos parece, a aplicação ao pensar de Nietzsche de qualquer esquema metafísico tradicional para interpretar sua obra. As numerosas referências e desenvolvimentos realizados por Nietzsche em seus escritos sobre as condições concretas de existência do homem na história, e mais ainda seu chamado no § 7 de *A gaia ciência* a repensar tantos fatos e situações da vida cotidiana, pois “até agora – diz – carece ainda de história tudo o que tem dado cor à existência”, é o que, para ele, cabe considerar, por um de seus lados, como o propriamente *impensado* na história do ocidente. Para Heidegger, sem dúvida, esta petição de Nietzsche só poderia ser considerada como um notório extravio de seu pensar, com respeito ao que para ele é o único “digno de ser pensado” e que precisamente ficou como o impensado, olvidado, a pergunta pelo ser. Segundo Heidegger, esta é a que permitiria abrir-se até o que ele é, “a verdade da filosofia” (Heidegger 2, p. 98), e que exige desta que sua preocupação e real acesso à história seja um pensar rememorativo que vele pelo ser.

Porém digamos algo mais acerca desse centro de gravidade, enquanto sua perda prepara a chegada desse hóspede inospitaleiro e terrível que é o niilismo. Efetivamente, essa ruína e desprezo do corpo, essa renúncia a si mesmo que lhe ensinou a moral cristã a aplicar a sua vida, enquanto o conceito “Deus” foi “inventado como conceito antitético da vida”, só pode ter como consequência que “ao perder o medo ao homem perdemos também o amor a ele, o respeito a ele, a esperança nele, mais ainda, a vontade dele. Atualmente a versão do homem cansa – o que é hoje o niilismo senão é isso? ... Estamos cansados do *homem*...” (GM/GM I § 12). E uma vez mais, flanqueando duas palavras solitárias do cristianismo e da metafísica e referindo-se aos efeitos produzidos por elas, aparece nomeado com este termo que nos ocupa o que efetivamente ali sucede com o corpo e a vida: “Quando se coloca o centro de gra-

vidade da vida *não* na vida, senão no “mais além” – *no nada* –, se tirou à vida como tal o centro de gravidade” (AC/AC § 43)<sup>(4)</sup>.

Já indicamos antes que com esta expressão, “centro de gravidade”, denominava Nietzsche outro tema central de seu pensamento, e que agora é preciso conectar com o que dissemos acerca dele em relação com a grande razão do corpo, a que temos nos referido. No § 341 de *A gaia ciência* expõe Nietzsche pela primeira vez seu pensamento do eterno retorno e a esse parágrafo lhe põe como título *O maior centro de gravidade*. Ali o eterno retorno é o nome para denominar a constitutiva finitude da vida, da existência humana. É uma finitude da vida que apresenta, ademais, pelo menos um duplo âmbito de manifestação. Prontamente, é este fenômeno peculiar da vida o que nos levou a considerar e a converter à terra no único planeta até agora conhecido dentre as inumeráveis estrelas e sistemas solares do universo, que é humanamente habitável e que por isso nela se faz história, uma cujo sentido mais próprio entende Nietzsche que é precisamente o da história do homem – apesar de que este no “minuto mais arrogante e mais solapado” de sua existência no que não é mais que “algum rincão apartado do universo cintilante” (WL/VM), haja pretendido que fazia “história universal”. E é nesse rincão apartado, finito, que é a terra, onde a vida se singulariza, em cada caso, através do corpo dos homens, que com seu próprio passo os arraiga à terra, os assenta nela. Porém é também esse corpo o que se converte para eles no cenário ou na sede imediata, imutável e privilegiada em que transcorrem todos os fatos, experiências, situações que povoam ou despovoam sua existência, que fecundam ou convertem num deserto sua relação com si mesmos ou com os outros homens, por sua vez, naquele âmbito mais largo e alheio que é a sociedade, à qual, ademais, costuma-se também chamá-la como um corpo social.

A finitude da vida patenteada na singularidade e caducidade do corpo é o grande ponto de cruz dos caminhos que vêm desde os

outros homens até, em cada caso, um eu, o qual por sua vez não pode senão dirigir-se até os outros através de todas as vias, procedimentos, expedientes, artificios que bem ou mal, com maior ou menor força, claridade ou decisão seja capaz de traçar após aceder a si mesmo e aos outros. Se o corpo é um centro de gravidade e por isso mesmo uma cruz de caminhos, o é enquanto encruzilhada de relações cujo centro pode ser visto e experimentado – desde uma certa perspectiva de análise–, como um lugar vazio, enquanto que é um reiterado lugar de confluências e, por sua vez, um renovado ponto de partida até todas as direções às quais elege ou é impulsionado a dirigir-se, para buscar-se e fazer-se a si mesmo com e entre os homens. E assim é como se pode chegar a dar um nome, também um nome próprio, a esse lugar vazio que se enche e adquire, em cada ocasião em que sem cessar o logra ou malogra, uma densidade e um perfil específico, também, portanto e uma vez mais, entreverado ele mesmo em sua relação com os outros corpos que lhe atraem e repelem a partir da gravitação das forças que neles se expressa, e com os quais uma e outra vez procura desenhar, esboçar sua própria vida.

Como tal encruzilhada e centro de gravidade, seu corpo é por sua vez cenário translúcido e opaco no qual e com o qual ensaia e repete, no limite, durante toda sua vida, cumprir com essas tarefas que Nietzsche assinala como as mais próprias para cada homem e mulher. Num caso, essas tarefas ficam enunciadas na resposta que entrega num parágrafo de uma só linha, ante a pergunta feita em seu título: “Que diz tua consciência? ‘Deves chegar a ser o que és’”. Noutro, fica expressa na primeira linha de um parágrafo que leva como título: “Uma coisa é necessária. ‘Dar estilo’ ao próprio caráter – uma arte grande e escassa!” (FW/GC § 270 e 290). Entendemos, e parece óbvio que assim seja, que o que aqui diz Nietzsche acerca desta arte peculiar, está referido a essas duas tarefas que se lhe propõem ao homem: chegar a ser o que se é e dar estilo ao próprio caráter, pois um e outro se especificam mu-

tuamente. O que se deve chegar a ser não tem um perfil nem uma consistência já dada, pois cabe entender a esse ser como um estilo de ser, que poderá adquirir permanência enquanto se o incorpore o homem a si mesmo e o arraigue nele através do caráter que chegue a criar e a fazer seu como aquele que ele é. Essa é uma arte grande e escassa, entretanto. E é assim, porque, de imediato e entre outros procedimentos, requer sopesar, crivar e determinar com o afeto peculiar ao *pathos da distância*, as ocasiões e modalidades em que surgiram e donde procedem os saberes e *a prioris* já estabelecidos na história da humanidade, referidos ao que até agora se entendeu como o próprio do homem. E se requer desse *pathos* genealógico para conhecer esses saberes e *a prioris*, porque eles têm costumado estabelecer-se sobre a base do abandono e desprezo do corpo, e ao amparo desses discursos metafísicos da razão que costumam buscar a universalidade e necessidade de suas proposições prescindindo desta condição finita e corpórea da vida e da história. E é esta precisamente a que Nietzsche delinea como uma instância mediante a qual se pode fazer frente a esse hóspede que debilitou ao homem e o conduziu até a decadência: o niilismo.

É o peso dessa tradição histórica prevalecente no ocidente e Europa o que converteu a essa arte de “dar estilo” ao próprio caráter em algo escasso. E essa arte de chegar assim também a ser o que se é, caberá considerá-lo como “grande”, posto que requer procedimentos distintos para aceder a ele que os que essa tradição metafísica, teológica ou religiosa lhe oferece. Prontamente, essa arte exige que os homens façam sua uma nova “espécie de honradez” que lhes permita mirar com rigor nos olhos às próprias vivências, sem temor a ver nelas tudo quanto haja ali de turvo, de desperdício, de mescla e ligação muitas vezes ao azar de materiais e desejos das mais variadas qualidades e consistências. É a pluralidade de forças, instintos, sentimentos, afetos, porém também de conceitos e idéias que transpassam, comovem, espantam e delei-



tam aos homens, que os impulsionam ou reprimem em suas ações, projetos, desejos, o que configura, por assim dizer, o material com o qual cada homem poderá procurar, poderá querer dar um estilo a seu próprio caráter e assim chegar a ser o que se é.

É preciso que ante o heterogêneo desses materiais e o muitas vezes aleatório de suas mesclas e relações, que configuram a condição humana, se possa dizer: “Queremos ser nossos próprios experimentos e animais de prova!” (FW/GC § 319). Ao estabelecer Nietzsche que cada um tem de chegar a ser para si um animal de prova que experimenta com si mesmo, ficando exposto a não poder renunciar a tudo ou a muito de quanto suceda e atravesse o corpo em todas as direções, é o que converte à terra inteira – a essa a que Zarathustra chama a ser fiéis – no cenário maior no qual o corpo pode ser assumido como o centro de gravidade do homem. Assim, é através deste específico fazer-se corpo o homem com tudo quanto sucede e experimenta nele e com ele, que a vida retorna uma e outra vez em cada ser humano, em cada instante em que se lhe faz patente a necessidade de chegar a ser o que se é e em que se possa querer responder com um sim à pergunta “‘queres isto uma vez mais e inumeráveis vezes mais?’”. Pois essa é precisamente a pergunta que ao ser formulada, diz Nietzsche, “recairia sobre tua ação como o maior centro de gravidade! Ou como terias que chegar a ser bom com ti mesmo e com a vida, como para não *desejar nada mais* senão esta última e eterna confirmação e selo?” (FW/GC § 341). É o fato de poder e querer assumir este maior centro de gravidade que é o eterno retorno, o que converte em ilusório e só num desígnio piedoso do sujeito da consciência moderna essa distinção entre o dentro e o fora do homem, a pureza e certeza da subjetividade interior e a universalidade e permanência da objetividade exterior.

Tudo quanto está presente e ressoa nesse centro de gravidade, é o que também converte à proposta de Heidegger de entender a essência da vontade em Nietzsche como uma “vontade de vanta-

de” para a qual “querer é: querer-se a si mesma” (Heidegger 1, Vol. I, p. 46), numa interpretação que efetivamente pode conduzir ao que ele, Heidegger, considera como o “digno de ser pensado”, pois o ser seria “o que fica por pensar”. Mas certamente essa não é uma via que conduza ao pensado por Nietzsche em sua obra, nem menos ainda que possa fecundá-la. O caminho pensante de Nietzsche não intenta recorrer a história do ser, senão melhor procura recorrer genealogicamente a história do homem e das palavras com que se esforçou por entender-se a si mesmo e pôr assim limites a sua ignorância<sup>(5)</sup>. É ao recorrer esta história, estabelece Nietzsche, que se pode encontrar, em todo caso, como é que o ser, o conceito “ser” apareceu nela como um derivado do largo processo de formação do conceito “eu”<sup>(6)</sup>.

Porém voltando ao tema recém esboçado, se o eterno retorno e o corpo são nomeados por Nietzsche em distintas ocasiões com o mesmo nome, a mesma expressão “centro de gravidade”, é porque em ambos, num de seus contextos de sentido, se patenteia a finitude declarada e aceita da vida e do corpo. Porém esta supõe por sua vez assumir o que em outros textos Nietzsche chamou como o “caráter perspectivístico da existência”. Não só a vida é a que retornou e retorna uma e outra vez, senão que também em cada existência humana particular a vida retorna eternamente através de cada uma das perspectivas mediante as quais os homens intentam ou se decidem a tomá-la ao cuidado de suas próprias mãos e desígnios, quando não têm outra alternativa mais que, situados na encruzilhada de caminhos e de forças que é seu corpo, a de afastar-se daquela “ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso rincão, que só desde este rincão se *permite* ter perspectivas. O mundo se-nos tornou melhor “infinito” uma vez mais, na medida em que não podemos rechaçar a possibilidade de que ele *inclua dentro de si infinitas interpretações*” (FW/GC § 374).

O eterno retorno, além de ser uma condição geral da vida, é algo que também acontece através de todos os âmbitos e momen-

tos em que se fazem concretas as pequenas ou grandes vidas dos homens que cotidianamente povoam a terra, e nelas sucede mediante esta infinitude das interpretações que lhes impõe aos homens a condição perspectivística de sua existência. Com esta proposta, Nietzsche rompe, como não poderá deixar de ver-se, com aquela vontade de verdade do discurso da metafísica tradicional que aspira a pensar e deter uma verdade una e universal, que agora se quebra na pluralidade de verdades em que se articula a vida. Deixemos só indicado que, sem dúvida, aqui se colocam outros problemas aos quais deveria poder dar-se resposta a partir do próprio desenvolvimento de Nietzsche, se este não tem de carecer de consistência teórica e histórica. Deixemos também só indicado que, igualmente desde aqui, poderia mostrar-se um dos lados por onde toda a filosofia de Nietzsche possa aparecer como incompreensível, pois inclusive ele mesmo, num parágrafo pouco anterior ao recém citado, se chama a si mesmo como “Nós os incompreensíveis”, e onde adianta algumas linhas de seu pensar que poderiam conduzir a extraviar-se a alguns de seus leitores<sup>(7)</sup>.

Porém, chegados a este ponto, agora podemos estabelecer uma mínima conexão entre o eterno retorno, o corpo e a vida com o tema da vontade de poder. A vontade poderá aceder a ser vontade de poder quando ela se converta numa vontade criadora. Uma dimensão decisiva na qual haverá de cumprir-se sua condição criadora radica na relação que o homem tenha através dela com o tempo e a história. Pois, do que a vontade ficou prisioneira na tradição da filosofia ocidental, foi do não poder querer até atrás, o haver ficado presa do “foi”. E isso, precisamente porque nessa tradição a vontade e o homem não têm podido enfrentar-se com o passado e com o tempo mais que rangendo os dentes numa solitária tribulação. A mais importante conseqüência deste fato estriba em que a existência mesma do homem se converteu para ele num “castigo”, o qual gerou por sua vez nele que ficasse dominado pelo “espírito de vingança”. Este é o que marcou sua relação com si

mesmo, com as coisas, com o mundo, e o que o levou a entender que só na “reconciliação” com outra ordem do tempo e do ser, superior a ele e por isso eterno, absoluto, universal, um verdadeiro “em si”, seria desde onde poderia aceder a si mesmo e a seu pensar. Porém é aqui, frente a essa reiterada conjuntura que se converteu numa larga tradição, onde Zaratustra ensina que “algo superior a toda reconciliação tem que querer a vontade que é vontade de poder” (Za/ZA II Da redenção). E esta se converterá em criadora enquanto possa dizer e também fazer, apoiando-se nas forças do centro de gravidade do corpo, que “todo “foi” é um fragmento, um enigma, um espantoso azar”, para acrescentar frente a isso logo: ““Porém eu o quero assim! Eu o quereirei assim!””

Ainda quando, para aceder ao pleno sentido desta proposta de Nietzsche, haveria que precisar o que significam essas três palavras com que se qualifica o “foi”: fragmento, enigma, azar, e o modo específico como a estes se lhes retoma no presente e no futuro, estimamos que, tendo presente o já exposto, é mediante a interpretação que se faz possível converter à vontade numa vontade de poder, numa vontade criadora. Muitos são os textos nos quais Nietzsche descreve e enuncia esta transformação. Recolhamos alguns deles:

“A vontade de poder *interpreta* (...) Não se tem de perguntar: “*quem* interpreta então?”, senão que melhor o interpretar mesmo, como uma forma da vontade de poder, existe, (porém não como um “ser”, senão como um *processo*, um *dever*), como um afeto (...) A interpretação mesma é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como um determinado nível espiritual de juízos dominantes. *Quem interpreta?* – nossos afetos” (KSA 12, 2[148], [151] e [190]).

É desde esse centro de gravidade do corpo configurado pela pluralidade de forças que lhe são próprias, porém nas quais também transparecem as forças dos outros homens e desde aquela

encruzilhada de caminhos mediante a qual fica aberto a todo o curso da história que já foi, presente e por fazer, que a vontade de poder interpreta. Assim é como ela contribui a que os homens possam aproximar-se à tarefa de chegar a ser o que, em cada caso, cada um é e, por conseguinte, dar-se um estilo de ser, que neles possa ficar incorporado, fazer-se corpo neles e assim adquirir a permanência histórica que lhe é própria de acordo à sua finitude, através do que Nietzsche chamou também como seu caráter.

Seguramente resulta importante ter presente para a compreensão de alguns desenvolvimentos do pensamento de Heidegger, sua interpretação da vontade de poder em Nietzsche. Através de nossa exposição pretendemos haver assinalado alguns temas decisivos para a compreensão desse conceito neste pensador, que mostrariam a insuficiência da leitura heideggeriana acerca dele. Sem dúvida é possível realizar maiores desenvolvimentos e debates sobre este assunto. Por agora, concluamos estas páginas com um texto de Nietzsche em que cremos apreciar o que poderia ser, ao menos, um aspecto da atitude que este poderia haver assumido se houvesse chegado a conhecer a leitura feita por Heidegger de sua obra:

“Nós os generosos e ricos do espírito, que nos encontramos na rua como fontes abertas e a ninguém quiséramos impedir que saque água de nós, desgraçadamente não sabemos defender-nos do que quiséramos, não podemos evitar de nenhuma maneira que se nos *enturve*, que nos obscureçam (...). Porém faremos como sempre temos feito: também o que se arroja em nós o levaremos até nossa profundidade – pois somos profundos, não o esqueçamos – *voltaremos a ser novamente diáfanos...*” (FW/GC § 378).

## Notas

- (1) F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madri, Alianza Editorial, 5ª ed., 1978, p. 60.
- (2) Nos trabalhos “Una transvaloración del hombre democrático”, seções IV, V e em “Los desafíos de la política”, seções III, IV, V, contidos em nosso livro *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Ed. Anthropos, Barcelona 1998, desenvolvemos os temas aludidos nestes últimos parágrafos, especialmente o referido à vontade em sua relação com corpo, alma, estrutura social, mando e obediência. A partir desse complexo de relações se entrega uma interpretação da democracia e da política, nos parece, significativamente distinta da que costuma afirmar-se que seria a posição de Nietzsche sobre essas questões.
- (3) Os pontos suspensivos com que conclui o primeiro parágrafo desta citação expressam uma das formas da condição fragmentária deste texto, ao ficar inconclusa a redação deste parágrafo. Esse fragmento continua, entretanto, em outros parágrafos, dentre os que selecionamos sua parte c).
- (4) F. Nietzsche, *El Anticristo*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madri, Alianza Editorial, 6ª ed., 1979.
- (5) “Nós colocamos uma palavra ali onde começa nossa ignorância, onde não podemos ver mais longe, por exemplo, a palavra ‘eu’, a palavra ‘fazer’, a palavra ‘sofrer’: – estas são talvez linhas de horizonte para nosso conhecimento, porém não são ‘verdades’” (KSA 12, 5[3]).
- (6) Cf. GD/CI, A razão na filosofia, § 5. (Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madri, Alianza Editorial, 1984, p. 49).
- (7) Cf. FW/GC § 371.

## Referências Bibliográficas

1. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 vols. Berlim, Günther Neske Verlag, 1961.
2. \_\_\_\_\_. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Volume 50. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.
3. NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1980.
4. \_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Trad. de A.S. Pascual. Madri, Alianza Editorial, 1978.
5. \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*. Trad. de A.S. Pascual. Madri, Alianza Editorial, 1975.
6. \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. de A.S. Pascual. Madri, Alianza Editorial, 1976.
7. \_\_\_\_\_. *El Anticristo*. Trad. de A.S. Pascual Madri, Alianza Editorial, 1979.
8. \_\_\_\_\_. "Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral." Trad. de J. Jara. In: *Revista Venezolana de Filosofía*, 24, Caracas, 1988.
9. \_\_\_\_\_. *La ciencia jovial*. Trad. de J. Jara. Caracas, Monte Avila Editores, 1990.
10. \_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de A.S. Pascual. Madri, Alianza Editorial, 1984.

**Abstract:** In this article, elements of the interpretation given by Heidegger about the will to power in Nietzsche are exposed and called into question. To pursue this, the idea of will is analysed in connection with the theme of the body, seen as the gravity centre of the plurality of forces that historically give form to human life. The thematic connection of this gravity centre together with history, nihilism, eternal recurrence and interpretation would allow to situate the shortages of Heideggerian proposition.

**Key-words:** will to power – will to will – body – gravity centre